

Андрій ЗАЯРНИЮК

ПРО ТЕ, ЯК СОЦІАЛЬНА ІСТОРІЯ СТАВАЛА КУЛЬТУРНОЮ

В статті проаналізовано недавні процеси у соціальній та культурній історії, головню ті, що пов'язані із загальнішим поворотом у гуманітарних і соціальних науках до мови й культури. Нова культурна історія, поєднана з антропологічними підходами, видається тепер панівною течією в історичній науці. Прибічники цієї течії ігнорують зміни у соціальній історії, представляючи її як тісно пов'язану зі структурним мікроаналізом. Проте критичний потенціал соціальної історії ще далеко не вичерпано. Деякі з праць, написаних у рамках соціальної історії, мають більше спільного з культурним і лінгвістичним поворотами у гуманітарних і соціальних науках, ніж більшість праць, створених у руслі нової культурної історії, яка орієнтується на традиційнішу антропологію. Є можливість і потреба у подальшому поєднанні соціальної та культурної історії як міждисциплінарного наукового проєкту, котрий вже багато зробив для переозначення самого поняття культури.

Те, що починаючи з другої половини 1980-х років поле соціальної історії зазнає значних змін, давно вже стало загальноновизнаним фактом¹. За два десятки років з'явилися не тільки праці, написані в новому ключі, а й розлога література, що досліджує дану тенденцію. Не претендуючи на детальний опис чи аналіз цілого цього явища, спробуємо проаналізувати використання істориками терміна «культура» і відносин між «культурною» чи «новою культурною» історіями та історією соціальною. Ця стаття має на меті співвіднести процеси, які відбуваються в історії, з певними тенденціями у сфері теоретизації та дослідження власне культурної сфери – культурологією, чи, у її англійській версії, Cultural Studies. Оскільки нині в Україні багато істориків, шукаючи теми, моделі й теоретичні підходи, намагаються звертатися і до «культурної», і до соціальної історії, то така рефлексія над тим, до чого ж саме звертатися, може бути на часі.

Перш ніж дати мій власний аналіз того, що відбувається, дозволю собі прояснити кілька вживаних далі термінів. Передусім – «соціальна історія». У моїй розповіді ця дефініція входить до комплексу історіографічних практик і теорій, що надавали цим практикам руху, які під впливом передовсім школи «Анналів» і британської марксистської історіографії 1950–1960-х років остаточно сформувалися у єдине поле наприкінці 1960-х років, а впродовж 1970-х у багатьох північноамериканських і західноєвропейських університетах посіли гегемонічну позицію, явно відтіснивши більш традиційні ділянки, як-от історія політичних рухів, воєн, ідей і міжнародних стосунків². Другий термін – «нова культурна історія». У

¹ У цьому можна переконатися, переглянувши зміст журналів «Past and Present» і «Social History» за останні два десятки років або зміст серій монографій із соціальної історії.

² Див. означення соціальної історії: *Hobsbawm E. J. From Social History to the History of Society // Daedalus, 1971 (100). P. 20–45.*

1980-х роках з'явилося чимало праць, що зараховувалися до такої історії і проголошували себе новою історіографічною тенденцією. Так само як соціальна історія формувалася не тільки за допомогою спільного стилю й тематичного фокуса, а й у протистоянні з «традиційною» історією, ця «нова культурна історія» стверджувалася через опозицію до історії соціальної³. У німецькомовних країнах цей тип історії краще знають як «історична антропологія». І справді, на початках теоретичним підґрунтям для цієї історії була культурна антропологія, насамперед праці Кліфорда Гірца.

Відмінність між соціальною та новою культурною історією не слід плутати з відмінністю між історією квантифікаційною та історією наративною, історією структур та історією подій. Потрібно також пам'ятати, що «нова культурна історія» автоматично не зараховує до себе будь-які історичні праці, котрі звертають увагу на «культуру» чи використовують це поняття як аналітичний інструмент. У новому «повороті» істориків до культури вражає не їхня опозиція до соціальної історії та її критика, а те, як вони інтерпретують «культурний» складник своєї назви, мозаїка теорій, звідки вони черпають обґрунтування й ідеї, а також нездатність «нової культурної історії» інкорпорувати всі ці підходи. Така теоретична невизначеність повороту до культури означає непрості стосунки з власне постструктуралістським поворотом до мови і практик сигніфікації і незвідність одного повороту до іншого. Якщо справді не існує єдиного теоретичного підґрунтя у цьому наверненні до культури, то про що насправді йдеться тим історикам, які дедалі більше вживають у своїх працях поняття «культура» й «культурний» і все менше користуються поняттями «суспільство» й «соціальний»? Чому існує такий різкий контраст між не оформленими в єдине поле працями істориків, що користуються поняттям «культура», і «соціальною історією», яка, незважаючи на все методологічне й тематичне різноманіття, зуміла виступити єдиним фронтом проти попередніх історичних практик?

Впадає у вічі перш за все те, що парадигма «нової культурної історії» походить із кіл, які цілком чітко ідентифікувались із соціальною історією, а не з більш традиційними – політичною історією, історією ідей чи навіть історією культури. Саме по собі вживання слова «культура» мало що нам каже про ці нові питання, тому що впродовж останніх двохсот років воно вже пережило кілька трансформацій. Від самого початку німецьке слово Kultur, яке стало популярним наприкінці XVIII ст., наголошувало на зв'язках між мовою, правом, релігією, наукою і певним духом часу (Zeitgeist), який тримає вкупі чи то пак пояснює сукупність фрагментів історії⁴. У цьому сенсі його значення було дуже близьким до англійського слова civilization. Упродовж XIX ст. використання терміна «культура» в історії занепадає, він втрачає всеохопність, пояснювальну силу й зводиться до того, що пізніше дістане назву «висока культура», – тобто до групи артефактів, текстів, мелодій, образів, чия цінність базується на естетичній насолоді, а не на їх корисності. Переважно у такому значенні «культура» вживається в історіографії першої половини XX ст., та й в українській історіографії практично дотепер. Часто «культуру»

³ Див. вступ Лін Гант у: *Hunt L., ed. The New Cultural History. Berkeley, 1989. P. 1–24.*

⁴ *Burke P. Varieties of Cultural History. Ithaca, 1997.*

епохи розглядають як окремих додаток, мало зв'язаний з економічними структурами, політичними подіями чи особливостями суспільного життя.

Але навіть у XIX ст. існували альтернативи такому баченню культури. В «Культурі й суспільстві: 1780–1950», одному з найвідоміших своїх досліджень, Раймонд Вільямс показує, як слово «культура» наприкінці XVIII ст. разом зі словами «клас», «промисловість» і «демократія» почали вживати із цілком новими конотаціями, проте ці конотації не було визначено раз і назавжди; певними альтернативами були розуміння культури як способу життя чи як критики суспільства і змін, що у ньому відбуваються⁵. Спроби зреанімувати концепцію «культури» існували також в історії. Одна з таких спроб – шедевр «Осінь середньовіччя» Йогана Гейзинґи. Те, що Гейзинґа зарахував до культури цілу «атмосферу» пізнього середньовіччя, певний спосіб не тільки творити, а й думати й відчувати, можна розглядати як поворот до початкового німецького значення «культури». Проте, з іншого боку, наголос на творенні, колективних відношеннях, мисленні, одним словом, практиках, має ознаки суто історичного підходу; «дух часу» не так механічно об'єднує, як пронизує різні сфери людської екзистенції і служить не відправною точкою пояснення, а тим, що історик намагається відшукати. У цьому сенсі праця Гейзинґи перегукується з поворотом до культури істориків кінця XX ст.

Другу половину XX ст. розпочав різкий відхід від культурної тематики у 1950-х і 1960-х роках, які пройшли під знаком Ж. Лефевра і Ф. Броделя, структур і складних обчислень, а історію ментальностей писано поза панівною та офіційно визнаною парадигмою (Філіп Аріє). Історія намагалася стати справжньою наукою про суспільство, а тому позичала ідеї та методи від соціології, економічної теорії та демографії. Але, знов-таки, не можна сказати, що у 1950-х і 1960-х роках домінувала соціальна історія, швидше за все вона тільки народжувалася, було написано класичні праці, які в наступному десятилітті увійшли до її канону, – Едварда Палмера Томпсона, Кристофера Гіла, Ерика Гобсбаума, Жоржа Рюде, Герберта Джорджа Гутмана. «Тотальна історія» Ф. Броделя була більш географічною, ніж соціальною, а намагання зробити з історії «царівну» соціальних і гуманітарних наук виявилися в ті десятиліття сильні як ніколи. Оформлення власне соціальної історії збіглося з відмовою істориків від таких масштабних проєктів і намагань утримати привілейовану позицію. Приміром, за підрахунками Роберта Дарнтона, навпаки, у 1950–1960-х за кількістю університетських курсів, що викладалися, опублікованих в академічних журналах статей і захищених дисертацій соціальна історія в США навіть дещо поступалася історії інтелектуальній і тільки у 1970-х роках здійснила грандіозний ривок вперед, залишивши інтелектуальну історію далеко позаду⁶.

Цьому захопленню соціальною історією і драматичному зростанню числа її прихильників сприяла трансформація, яку переживали західні університети у 1960-х рр. і яка їх значно здемократизувала. Не випадково саме тоді соціальна історія почала асоціюватися з політичним радикалізмом і лівими симпатіями. Хоча серед істориків, котрі практикували соціальну історію, завжди були автори і з консервативними, і з ліберальними симпатіями, як нова парадигма вона була зв'язана з відходом не тільки від політичної, а й від традиційної соціальної історії – історії звича-

⁵ Williams R. Culture and Society: 1780–1950. New York, 1958.

⁶ Darnton R. The Kiss of Lamourette. Reflections in Cultural History. New York, 1990. P. 205.

ів, стабільніших основ суспільства, котрі, як вірили її прихильники, можна знайти поза сферою суто політичного. Хоча консолідація парадигми соціальної історії і відбувалася в часи захоплення квантифікацією та структуралізмом, насправді ні те, ні друге не становило її теоретичної основи. Соціальна історія не сформувалася на якійсь одній теоретичній базі, а радше навколо блоку тем, що їх вона розробляла і які значно розширила порівняно з традиційною соціальною історією. Розробляючи спочатку проблеми виробничих відносин, сім'ї, соціального протесту, демографії, пригноблених і експлуатованих груп, з часом вона охоплювала дедалі більше нових ділянок – гендер, сексуальність, злочинність і правову систему, середній клас, маргінальні групи й навіть саму державу. Незважаючи на таке тематичне різноманіття і відсутність єдиної теоретичної основи, соціальних істориків об'єднувало щось більше, ніж просто негачія певних інших способів писання історії. Хоч не було єдино правильної теорії, що її соціальна історія обстоювала б, існувала загальна вимога вживати певну теорію, а не писати історію анекдотичну чи антикварну.

Наприкінці 1970-х і у 1980-х рр. «культуру» відкрили одразу в кількох традиціях західної історіографії. Причому у випадку школи «Анналів» до культури повернулися навіть ті, хто раніше був прихильником кількісних методів і обрахунків. Найвідоміший приклад – Емануель Ле Руа Лядюрі, котрий після «Селян Лангедоку» наприкінці 1970-х рр. написав такі праці, як «Монтаю» і «Карнавал у Романс»⁷. Його «Монтаю» часто подають як класичну працю «мікроісторії», разом із працями Карла Гінзбурґа й Наталі Земон Дейвіс. Існує багато спроб концептуалізувати «мікроісторію», виправдати увагу істориків до окремих і нібито маргінальних подій, осіб чи документів. Говорити про «чисту» мікроісторію, мабуть, можна лише у випадку з італійською мікроісторією, яка була справжньою школою з яскравою особою засновника, зі спробами чітко окреслити методологію та рефлексіями над цією методологією⁸. Якщо ж говорити про ширший поворот у способах писання історії та успіх трьох вищеназваних авторів, то він легітимізував відхід від кількісних методів і повернення до наративної форми аналізу джерел, уміло інтегрованого в наратив самої праці. Цей останній став менш науково-подібним, а більше будувався на сюжетах, продукованих під час праці з джерелами⁹. Такий новий спосіб праці з джерелами передбачав іншість тих, про кого в них йшлося й хто їх складав, і старався дати собі з цією іншістю раду. Цю іншість найлегше було передати як культурну.

Такий підхід до культур відрізнявся від традиційного двома важливими аспектами: культура не концептуалізувалася як категорія одинична й уніфікована (в усіх трьох згаданих авторів бачимо протиставлення популярної культури культурі вищій); її розглядали не просто як традицію, а як спосіб відтворення суспільства через ритуали, жести, цінності й системи мислення. Цей підхід було запозичено з антропології, яка дещо раніше зрозуміла, що іншу «культуру» не так легко зрозу-

⁷ *Le Roy Ladurie E. The Peasants of Languedoc. Urbana, 1974; Ejustd. Carnival in Romans. New York, 1979; Ejustd. Montaillou: The Promised Land of Error. New York, 1978.*

⁸ Про італійську мікроісторію див.: *Levi G. On Microhistory // Burke P., ed. New Perspectives on Historical Writing. Cambridge, 1991.*

⁹ *Ginzburg C. The Cheese and The Worms: The Cosmos of A Sixteenth-Century Miller. New York, 1982; Davis N. Z. The Return of Martin Guerre. Cambridge, 1983.*

міти й пояснити, що культура є не готовим матеріалом, котрий можна вивчати, а процесом, який захоплює і самого дослідника, процесом, ніколи повністю доступним для дослідника, процесом, який передбачає постійний символічний вимір найневинніших, на перший погляд, дій, процесом, що його він може тільки інтерпретувати¹⁰.

Наголос на народній культурі, помітний у цих працях, був продуктивним, але, попри те, приховував у собі небезпеку реіфікації цілої концепції. Легітимізація істориками опозиції між народною і вченою культурами загрожувала створенням ще одної формальної дихотомії з низьким евристичним потенціалом. Сама культура розумілася насамперед як комунікативна й семіотична система, що пояснює певні феномени, а опозиція між ученим і народним підводила до думки про дві різні системи. Це найбільше помітно в працях Карло Гінзбурґа, котрий, починаючи із «Сиру й хробаків», і особливо у своїх пізніших працях, постійно звертається до образу незмінного субстрату індоевропейської народної культури, який служить головним ресурсом для нижчих верств населення у їхній опозиції до домінації еліти¹¹.

З усіх трьох названих дослідників Наталі Земон Дейвіс зробила найбільше, щоб застерегти від такого уніфікованого образу культури. Вона говорить про популярну культуру як про ресурс, що є фрагментованим за самою своєю природою і дублює фрагментовану матрицю соціального¹². В її інтерпретації популярна культура, невіддільна від історично формованих соціальних ієрархій, неоголошується й поширюється у соціальній боротьбі. А проте навіть у неї така нестабільність і змінність популярної культури обмежується міським середовищем ранньомодерної Європи. Тільки там, на дорозі до сучасності, з'являється можливість творчої переробки традиційної селянської культури. Отже, Дейвіс, прагнучи створити образ народної культури як процесу без чітких меж між простим і вченим, популярним і елітним, усе ж зберігає опозицію між традиційним (сільським) і сучасним (міським).

Пітер Берк у своїй «Популярній культурі в ранньомодерній Європі» спробував підкорегувати дихотомію народної та вченої культури¹³. Його книжка важлива тому, що піддає сумніву певні імпліцитні засновки щодо народної культури, присутні навіть у працях Дейвіс і Гінзбурґа. Найсумнівнішим з таких засновків є уявлення про народну культуру як малозмінний, стабільний, відносно простий символічний пласт. Пітер Берк наголошує на відсутності в цій народній культурі гомогенності, ця культура і в середньовічній, і в ранньомодерній період була популярною, динамічною, зовсім відмінною від народної (фольк) культури інтелектуалів епохи романтизму. За його словами, «популярна культура має свою історію», не залишається «традиційною» та незмінною, носієм певних одвічних вартостей. Цю культуру неможливо зрозуміти без культури високої чи вченої, без розуміння того, коли і як ця остання відмежувалася від загалу й створила між двома культурами розрізнення, що часто було сприйняте й представлене як протистояння. Як на 1970-ті роки, праця Пітера Берка – знаменне досягнення. Єдиною її вадою була відсутність

¹⁰ Про стосунки між історією і антропологією у 1980-х дивись рефлексії Наталі Земон Дейвіс – *Davis N. Z. Anthropology and History in the 1980s: the Possibilities of the Past // Journal of Interdisciplinary History*. 12 (1981), 267–275.

¹¹ *Ginzburg C. Clues, Myths, and the Historical Method*. Baltimor and London, 1989.

¹² Тут я говоритиму про статті зі збірника: *Davis N. Z. Society and Culture in Early Modern France*. Stanford, 1975.

¹³ *Burke P. Popular Culture in Early Modern Europe*. New York, 1978.

проблематизації самої категорії культури. У своїй книжці він підходить до культури як до тотальності успадкованого – означення, запропоноване ще Броніславом Маліновським. Такий підхід характерний і для інших істориків, що зверталися за методологічними порадами до антропології у 1970-х роках¹⁴.

Ми зробили цей короткий екскурс у 1970-ті рр. із кількох причин. По-перше, історіографія 1970-х підготувала ґрунт для «нової культурної історії» 1980-х рр. і передбачила чимало з її пізнішої проблематики й дискусій, а по-друге, в українських (і не тільки) історіографічних текстах підходи 1970-х років, зокрема «мікроісторія» й інші «антропологічні» впливи в історії, часто згадуються як «постмодерні» й подаються як останнє слово в історіографії. З вищенаведеного стає очевидним, що гуманізм цих творів, їх сюжет і застосовані прийоми нарації не мають нічого спільного ні з літературним постмодернізмом, ні з постструктуралістськими теоретичними впливами на соціальні й гуманітарні науки. Навпаки, підходи, що їх вони застосовували, перегукувалися з класичними антропологічними, а ці останні самі стали об'єктом постструктуралістської критики через свою віру в пряме спостереження, у здатність науковця об'єктивно аналізувати культурну реальність, що перед ним відкривається.

Тільки у 1980-х і особливо у 1990-х роках у працях істориків знайшли своє відображення нові теоретичні віяння, причому ці впливи приходили не лише з дебатів у сфері теорії культури, а й з дискусій у сфері соціальної теорії. Ці нові віяння часто описують як «лінгвістичний» поворот, – мова посіла своє місце серед таких фундаментальних проблем-концепцій, як суспільство, виробництво, культура. Ця увага до мови передалася історикам, так само як вона передалася соціологам, антропологам і навіть літературним критикам. Вона змінила їхні уявлення про співвідношення між текстом і контекстом, матеріальною і символічною реальністю, сучасним і минулим.

На рівні епістемології ці зміни призвели до чергового перетасовування академічного поділу праці. Коли бар'єри між історією і соціологією, історією і антропологією, історією і літературною критикою почали ламатися чи принаймні ставати набагато пористішими, то бар'єри між різними ділянками історії переплелися й заплуталися у своєрідні субдисциплінарні вузли. Міждисциплінарні реакції призвели до появи «нового історизму» на пограниччі літературної критики та історії, до «історичної антропології», «історичної соціології» тощо. Всередині самої історії почали виникати такі гібриди, як інтелектуально-культурна історія, соціально-культурна і т. д., поволі витісняючи колись загально визнаний і чи не єдиний раніше наявний такий гібрид – «соціально-економічну» історію.

У цьому новому академічному поділі праці особливе місце посідало вивчення культури. Тоді як для соціальних наук увага до мови була новою, різноманітні підходи до культури від самого початку характеризувалися увагою до неї. Різноманітні структуралістичні підходи у лінгвістиці й культурології стали підставою для постструктуралізму. Тому в історії поворот до мови був водночас поворотом до культури. Цікаво, що спроби інтегрувати культуру робила не тільки соціальна, а й інтелектуальна історія. Подібно до випадку із соціальною історією, багато істориків постулювали відхід від структур, груп і моделей поведінки, інтелектуальні

¹⁴ Див. для прикладу: *Thomas K. Religion and the Decline of Magic*. New York, 1971.

історики відходили від ідей, розуму, погляду на світ і надавали перевагу культурі, інтегральною частиною ставали «інтелектуальні» процеси тої чи іншої епохи.

Прикладом таких змін є Роже Шарт'є. Посилаючись на Мішеля Фуко й Мішеля де Серто, він визнав «репрезентації» головним об'єктом своїх досліджень з культурної історії. З одного боку, репрезентації – це все, що нам залишилося від минулого, з іншого боку – «культура» є нічим іншим як процесом створення репрезентацій дійсного й уявного, набором таких репрезентацій і правил, за якими вони створюються. Культурна історія Шарт'є мала подолати однобічність і інтелектуальної, і соціальної. Причому характерно, що спочатку він визначав свій напрям як соціокультурна історія і тільки пізніше опустив префікс «соціо»¹⁵.

В північноамериканській історичній традиції навернення до культури соціальних та інтелектуальних істориків у 1980-х роках відбулося під впливом Кліфорда Гірца та його інтерпретативної антропології. Найкращим зразком трансплантації в історію підходів Гірца до культури є колекція статей Роберта Дарнтонна «Велика різанина котів»¹⁶. Підхід Дарнтонна з самого початку став об'єктом критики за надто вільне поводження з текстуальними доказами, за сингулярний та уніфікуючий образ культури як символічного універсуму, до котрого приналежні всі учасники події¹⁷. (Треба сказати, що ліві критики часто оцінювали так і самого Кліфорда Гірца, вказуючи на те, що він мало уваги приділяє конфлікту й владним відносинам, соціальному контролю та інституціям, які його виконують)¹⁸. Лін Гант і Роже Шарт'є, котрих можна вважати постатями, що символізують сходження двох традицій (європейської та північноамериканської), і свого роду батьками-засновниками «нової культурної історії», згоджувалися з такою критикою Дарнтонна, вважаючи, що його культурна історія однаково поверхово аналізує і соціальні моменти, і тексти, з якими він має справу.

Практичною відповіддю на критику, що її зазнала трансплантація підходу Гірца в історію, була поява нових нюансів у повороті до культури серед істориків, нюансів, які фактично й стали тим феноменом, що його і самі автори, і сторонні спостерігачі намагалися об'єднати означенням «нова культурна історія». Ці нюанси не були простим поверненням до правди соціальної чи інтелектуальної історії, вони не закривали міждисциплінарного діалогу. Просто цей діалог перестав бути одностороннім позичанням: антропологія теж переживала свій «поворот до мови», здійснюючи запозичення з літературної критики, соціології, культурології та історії, розмиваючи чіткий кордон між соціальними й гуманітарними науками. У цьому повороті визначну роль відіграли праці Джеймса Кліфорда і Джорджа Маркюса¹⁹.

¹⁵ Поп.: Chartier R. Intellectual History or Sociocultural History? The French Trajectories // Dominick LaCapra and Steven L. Kaplan, eds. Modern European Intellectual History: Reappraisals and New Perspectives. Ithaca, 1982. P. 13–46, Chartier R. Cultural History: Between Practices and Representations. Cambridge, 1988.

¹⁶ Darnton R. The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History. New York, 1984.

¹⁷ Chartier R. Texts, Symbols and Frenchness // Journal of Modern History. № 57. 1985. P. 682–695. Див. також критику критиків Дарнтонна – LaCapra D. Chartier, Darnton, and the Great Symbol Massacre // Journal of Modern History. № 60. 1988. P. 95–112.

¹⁸ Див. Ortner S. B. Introduction // Ortner S. B., ed. The Fate of «Culture»: Geertz and Beyond. Berkeley and Los Angeles, 1999. P. 1–13.

¹⁹ Див. для прикладу James Clifford and George E. Marcus, eds. Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography. Berkeley, 1986.

Дискусії серед антропологів навколо Гірца та його текстів показують, що теоретична спадщина цього антрополога значно багатша від того, що взяв від нього Дарнтон²⁰. Те, що той взяв, радше належить до так званої символічної антропології 1960-х рр., що її вже у наступне десятиріччя критикували як прихильники більш матеріялістичної марксистської школи, котру репрезентували, наприклад, як Ерик Вольф, так і сам Гірц. Джоф Ілі показує, що певні історики, посилаючись на Гірца як на авторитет у своїй боротьбі з «постструктуралістами», «релятивістами» й «аматорами», вперто не зауважують, що Гірц сам був частиною «повороту до мови», принаймні на перших етапах²¹.

Історики, які зверталися до культури у 1980–1990-х рр., застосовували теорії та способи емпіричного аналізу, запропоновані в ході міждисциплінарної дискусії в соціяльній теорії і гуманітарних науках, викликані впливами як постструктуралістських теорій, так і розвитку Cultural Studies – нового трансдисциплінарного академічного проекту. «Культура», з якою вони себе ідентифікували, навіть тематично мала небагато спільного з культурою, котру уявляли й викладали в університетах кількома декадами раніше. Коли нові культурні історики зверталися до архітектури, іконографічних джерел, літератури, вони відчитували їх не як явища, які з'явилися у певній культурній традиції, що може пояснити їх сама по собі, а як тексти, котрі відбивають стосунки, мовні практики, ієрархії, інституції, у контексті яких вони створювалися. Відкриваючи символічний вимір багатьох буденних практик, ці історики водночас чимало уваги приділяли також тому, що зазвичай зараховували до канону «культури», показуючи, як артефакти і явища з канону насправді пов'язувалися безліччю ниток із повсякденністю, що їх оточувала.

Тематично ці «культурні історики» продовжували відхід від канонічних тем, започаткований соціальною історією. Їхню увагу і далі привертала маргіналізовані групи та їхні субкультури, що в першу чергу добре відповідали канонічним та унітарним візіям культури. Їх цікавив соціяльний контроль, соціяльні відносини, держава, клас і те, як вони творять і використовують культурні відмінності, підтримують і досліджують їх. Культура стала чимось, що треба було «деконструювати», тобто прочитати по-іншому, побачити в ній те, що приймалося як дане й тому уникало уваги дослідників. Цю культурну тематику, привнесену передусім «поворотом до мови» і постструктуралістськими теоріями, можна побачити і в соціяльній історії²², і в історії інтелектуальній²³.

Попри таке тематичне різноманіття, Лін Гант у своїй спробі дати означення «новій культурній історії» застерігає від її перетворення на таку собі кальку колишньої соціяльної історії, «нескінченний пошук нових культурних практик,

²⁰ Див. статті у *Ortner S. B., ed. The Fate of «Culture»: Geertz and Beyond. Berkeley and Los Angeles, 1999.*

²¹ *Eley G. Problems with Culture: German History After the Linguistic Turn // Central European History, 1998. Vol. 31, № 3. P. 213–214.*

²² *Eley G. Is All the World Text? From Social History to the History of Society Two Decades Later // Terrence J. McDonald, ed. The Historic Turn in the Human Sciences. Ann Arbor, 1996. P. 193–243.*

²³ Див.: *LaCapra D. and Kaplan S. L., eds. Modern European Intellectual History: Reappraisals and New Perspectives. Ithaca, 1982.*

щоб їх описати»²⁴. Вона заперечує можливість тематичного означення «культурної історії» і говорить радше про істориків, які працюють у «культурній модальності». На відміну від героїчних наративів соціальної історії, котрі наголошували новизну й важливість багатьох сфер людської діяльності, що стали об'єктом уваги істориків завдяки постанню соціальної історії, Гант заохочує «близьке читання» старих текстів, старих тем соціальної історії. Таке відчитання мало б відбуватися без установлення єдиних теоретичних рамок і єдиного розуміння культури.

Власне бачення культури Лін Гант пропонує у своїй книжці про Французьку революцію: вона намагається зосередитися на спільних очікуваннях і цінностях, виражених у революційній іконографії та ритуалах. В інтерпретації Гант вони були інтегральною частиною і необхідним інструментом політичного процесу, який творив нову соціальну й політичну дійсність. Цю дійсність конструювали перформативні дії нової політичної культури, за допомогою яких трансформувався дискурс²⁵. Очевидно, що такий підхід залишається відкритим до постструктуралістської критики будь-якого пошуку значень і віри у силу перформативних актів. Сама Лін Гант у книжці, написаній у співавторстві з Джойс Еплбі й Маргарет Джейкоб, застерігає від можливих нігілізму, релятивізму та деяких інших пасток, присутніх у захопленні істориків постструктуралізмом²⁶. Історія, як вони собі її уявляють, має все-таки ґрунтуватися на вірі в існування соціальної реальності, яку можна відображати по-різному, залежно від політичних та індивідуальних прераференцій. Саме таке розуміння історії, на думку авторів, найкраще відповідає їхньому ідеалові – плюралістичному й мультикультурному суспільству.

Незважаючи на різноманітність теоретичного вирішення, що його обстоюють прихильники «нової культурної історії», їхнє розуміння історії дозволяє знайти певну панівну тенденцію і в їхніх підходах до культури. Виглядає, що «батьки-засновники» намагалися відшукати свого роду «третьій шлях», який повністю не поривав би зі світом соціального. Цей підхід наголошує на «медіативній» функції культури. Вона виступає як посередник між людьми й соціальною «дійсністю». Ці історики вважають, що оскільки дійсність у принципі не будується за законами продукції значень, то завдання культури – впорядковувати хаос реальності й перетворювати його у значущий світ – такий, що надається до відчитання. Це впорядкування завжди є творенням і трансформацією значень через репрезентації, ідентичності тощо, усвідомленням соціального світу через культуру. Культурні практики такого усвідомлення соціальної дійсності базуються на комунікації, можливій, своєю чергою, тільки за наявності спільного культурного коду. Очевидно, що цей код не постійно триває у часі – існує синхронна й діяхронна множинність таких кодів.

Цілком ясно, що «нова культурна історія» сформувалася під впливом інтерпретативної антропології. Водночас вона намагається подолати її обмеження за допомогою певних ідей, узятих від Мішеля Фуко і П'єра Бурдьє. Особливо добре ці прагнення видно у тому, як і за що Гант і Роже Шарт'є критикують працю

²⁴ Hunt L. Introduction: History, Culture and Text // Hunt L., ed. The New Cultural History. Berkeley, 1989. P. 9.

²⁵ Hunt L. Politics, Culture and Class in the French Revolution. Berkeley and Los Angeles, 1984.

²⁶ Appleby J., Hunt L., Jacob M. Telling The Truth about History. New York, 1994.

Дарнтон «Велика різанина котів». Гант бачить у текстах, що їх аналізує Дарнтон, не так код, як творчу практику, натомість Шарт'є шукає дискурсивних попередників «великої масакри котів», котрі пояснять тексти краще, ніж відсилання до поділюваної учасниками різанини «культури» як системи символів. Шарт'є критикує недостатню увагу Дарнтон, принаймні у перших двох есеях збірки – «Селяни розказують казки» і власне «Велика різанина котів», до текстів як відносно замкнених герменевтичних систем, через котрі не так легко доступитися до реалій культури, у якій вони створювалися. На його думку, Дарнтон у цих перших есеях трактує тексти як прозорі описи, котрі правильно документують те, що насправді відбувалося²⁷.

Водночас Домінік ЛаКапра, критикуючи Дарнтон, показує, що і Шарт'є, і Гант цілком перебували в руслі традиційного історичного підходу до текстів, не сприймаючи власне постструктуралістських поглядів на те, як текст працює²⁸. Наприклад, увага Шарт'є до текстів засновується на традиційній текстуальній критиці, базованій на ідеї контекстуалізації в контексті інших текстів, що їх ми нібито знаємо й творення яких пояснюємо за допомогою авторської інтенції, риторичних прийомів тощо. Шарт'є бачить відмінність між писаним і усним, текстом і дією, вважаючи, що можна чітко розрізнити мову чи текст і «нібито не мовні практики»²⁹. Натомість ЛаКапра каже, що важко уявити собі позицію, з якої можна здійснювати це розрізнення, бо будь-яка позиція мовлення передбачає розташування всередині мовних практик. Слідом за Жаком Деридою ЛаКапра говорить про текст як про «переплетення відношень» між інституціоналізованими «слідами», а не як про системне ціле. За такого розуміння текстів і мовних практик втрачає зміст як герменевтика тексту, так і Гірцова «текстова аналогія», котра приховано зберігає розрізнення між текстом і практикою, між буквальним і метафоричним.

Така критика видається цілком справедливою не тільки щодо конкретної дискусії навколо праці Дарнтон, а й щодо цілого проекту «нової культурної історії». Для підтвердження цієї тези варто придивитися до рефлексії над практикою культурної історії, що її запропонував Роже Шарт'є. У більшості своїх есеїв Шарт'є зберігає розрізнення між практикою та репрезентацією, для нього тексти є артефактами, що були створені з певними інтенціями, за певними правилами й відображають певні риси позатекстуальної дійсності. Дискурс, як цей термін уживає Шарт'є, служить для пояснення продукування текстів не тільки й не стільки через соціальну дійсність, як через текстуальну традицію. Водночас він постулює існування недискурсивних практик, куди входять виробничі, владні й, ширше, – соціальні відносини загалом, відносини, які, за Шарт'є, не будуються за лінгвістичними принципами, а насичені реальними, конфліктуючими інтересами. В контексті цих недискурсивних практик відбувається апропріація та вживання текстів, про які самі тексти нам мало що говорять. Відкидаючи Гірцову аналогію між світом і текстом, Шарт'є водночас обмежує дискурс до писаної текстуальної практики.

Він критикує Дарнтон й культурну антропологію не тому, що є прихильником постструктуралізму, як це виглядає з його посилань, а тому, що засновується на

²⁷ Chartier R. Text, Symbols, and Frenchness // Journal of Modern History. 1985. № 57. P. 82–95.

²⁸ LaCapra D. Chartier, Darnton, and the Great Symbol Massacre // Journal of Modern History. 1988. № 60. P. 113–127.

²⁹ Ibid. P.100.

традиції герменевтичної інтелектуальної історії, яка наголошує на зв'язках між текстами. Для нього важливі реально існуючі соціальні групи, котрі в репрезентаціях і відображають, і конструюють фрагменти дійсності, в якій вони живуть. На цьому ґрунті він критикує теорії нібито когерентного символічного значення. Для Шарт'є культурна історія дозволяє звільнитися від зацикленості на ідеологічних поясненнях текстів і присвячувати більше уваги текстам «самим по собі». З цього випливає, що коли історик говорить про «світ як репрезентацію» (світ, відшліфований серією дискурсів, які сприймають і структурують досвід), він має на увазі саме символічну надбудову над реаліями соціального життя. Тут з'являється суперечність: з одного боку, практики медіуються через дискурс, а з іншого – вони незалежні від нього. Щоб вирішити цю проблему, Шарт'є вибудовує тріяду з репрезентації, практики й апропріації, котра допомагає йому аналізувати серії дискурсів³⁰.

У його тріяді аналітичних засобів репрезентації зазвичай опонують практикам. Шарт'є наголошує, що він не приєднується до тих, хто намагається цю опозицію подолати. Можливо, тут він використовує модель, запропоновану Мішелем де Серто, на якого дуже часто посиляється. Де Серто говорить про тріяду репрезентацій, дискурсів і практик. Для де Серто ця тріада вказує на виміри, у яких оперують і люди, і тексти. Вони розрізняються за змістом, базовою одиницею виміру, функцією та зовнішнім посиланням. Відтак, змістом практики є комунікація, змістом дискурсу – значення, а змістом репрезентації – біль і бажання. Їхніми базовими одиницями будуть, відповідно, – відношення, означуване, подія; функціями – соціальність, символізація та історичність, а відсиланнями – місце, правда і час³¹.

У тріяді де Серто немає жодних опозицій, він говорить про події, дискурси й практики як про три полюси, дискурс не може опонувати практиці, бо дискурс не апропріює комунікацію, яка, за де Серто, є змістом практики. Концепція апропріації у Шарт'є набагато слабша, ніж у де Серто й Фуко, оскільки в інтерпретації першого вона відноситься до виразно визначених соціальних груп, які переслідують визначені інтереси, а не до знеособлених дискурсивних формацій чи стратегій.

Як на мене, то найкращі роботи Шарт'є – ті, що їх написано під безпосереднім впливом де Серто. Це роботи про практики читання. В них він позбувся опозиції елітна культура – культура популярна, досліджуючи другу не як групу оригінальних артефактів, а як суміш різноманітних традицій, цілісність якій надає практика. Шарт'є також вдалося розкрити генеалогію уявлень про популярну культуру, показуючи, як залежать історики від інтерпретацій тих, хто мав владу й ресурси означувати певну групу практик як відмінні й менш вартісні, і як сам процес такого розрізнення є підставою для концепції популярної культури³².

З підвищеного обговорення спроб концептуалізувати «нову культурну історію» видно, що автор убачає в них певну небезпеку. Перша небезпека, на яку вказували

³⁰ Chartier R. *Cultural History: Between Practices and Representations*. Cambridge, 1988.

³¹ Certeau M., de. *The Mystic Fable*. The University of Chicago Press, 1986.

³² Chartier R. *Culture as Appropriation: Popular Cultural Uses in Early Modern France* // Steven L. Kaplan, ed. *Understanding Popular Culture: Europe from The Middle Ages to The Nineteenth Century*. Berlin, 1984, i Chartier R. *Texts, Printing, Readings* // *The New Cultural History*. P. 154–175.

самі пропоненти цієї історії, полягає у залежності від антропологічних моделей, що їх на цей момент піддають критиці всередині самої культурної антропології. Ця залежність помітна у двох тенденціях: спробах тлумачити дії чи тексти з минулого на основі віри у певний спільний культурний код, який існує поза ними, а також у спробах представити історичний метод як класичну для антропології зустріч культур, у даному випадку – минулої культури, що її досліджує історик, і культури сучасної, частиною якої він є. В обох антропологічних моделях культуру розглядають як код чи текст, що надає цілості соціяльній реальності, але залишається відмінним від неї. Такий підхід веде до збереження й підтримання дуалізму між суспільством (що уявляється як реальні, намацальні структури чи інституції, відносини) та культурою, як світом символічних значень. За такою логікою «культурна історія» провадить до перенесення наголосу з першого на друге, як важливіше для розуміння історичних процесів. Причому інколи це накладається на давніший дуалізм структури та дії, і соціяльне асоціюється з менш рухомими структурами й ресурсами, тоді як культура – з можливостями їх використовувати, трансформувати й змінювати.

Щоправда, спроба стабілізації «нової культурної історії» не була тривалою. Останні публікації показують, що і Лін Гант більше не обстоює її існування як окремого напрямку, а й далі обговорює поворот до культури в ширшому контексті процесів, які відбуваються в суспільних науках³³. Цей поворот до культури, нерозривно пов'язаний зі змінами, що їх зазнає вивчення культури, особливо – академічний проект, відомий як Cultural Studies. Хоча останнє дуже важко піддається чіткому означенню: навіть після простого ознайомлення з кількома підручничкового типу вступами до Cultural Studies стає зрозуміло, що цей проект не обмежується якоюсь чітко окресленою «культурою», а намагається бути критичною інтервенцією в усі сфери соціяльного. В цьому контексті видається справедливим твердження Джофа Лі, що послідовне застосування постструктуралістських підходів (з якими так чи інакше пов'язана більшість того, що робиться в Cultural Studies) веде до колапсу розрізнення між «соціяльним» і «культурним»³⁴.

Таке розмивання відмінностей між соціяльним і культурним означає неможливість та й непотрібність проголошення нових історичних напрямів, що або знаходять нові, недосліджувані ділянки людського досвіду, або навіть черпають з нової, невідомої попередникам теорії. Йдеться не про простий імпорт теорії, тим більше, що навіть тепер Cultural Studies переважно закриті для історичних тем і асоціюють історію з консерватизмом, державою, нацією, чітким загальноновизнаним методом, усталеними університетськими системами академічних дисциплін тощо. Йдеться радше про «конвергенцію» соціяльної історії та Cultural Studies, як кажуть автори, котрі чи не єдині намагаються обговорити проблеми стосунків між історією і Cultural Studies, «кордони... потрібні (чи можливі) тільки там, де між полями знання щодо їх теорій, методів, дослідницьких інтересів чи об'єктів дослідження існують

³³ Свідченням цього є збірник: *Bonnell V. E., Hunt L. A., Biernacki R. Beyond the Cultural Turn: New Directions in the Study of Society and Culture // Studies on the History of Society and Culture. Berkeley, 1999. № 34.*

³⁴ *Eley G. Is All the World a Text? From Social History to the History of Society Two Decades Later // Terrence McDonald, ed. The Historical Turn in the Human Sciences. Ann Arbor, 1996.*

зближення, чи принаймні паралелі й перетини...»³⁵. Тоді теоретична історія не просто брала б готову теорію, а сама долучалася до її формування.

Видається невинуватим, що і Cultural Studies, і англійська соціальна історія мали дуже подібні початки й траєкторії становлення. Початки обох можна простежити до дуже конкретного місця й часу – повоєнної Британії та її лівих інтелектуалів. І Е.П. Томпсон, класик соціальної історії, й особи, які мали сильний вплив на Бірмінгемський Центр Сучасних Культурних Студій, як-от Раймонд Вільямс, чи навіть були його засновниками, як-от Річард Гогарт, не могли знайти собі місця у тоді досить консервативній та елітній університетській системі Великої Британії. Всі вони працювали поза рамками університетських факультетів, часом – у програмах освіти для дорослих, зі студентами з робітничого середовища. Стюарт Гол, котрий змінив Гогарта як голову Бірмінгемського Центру, був єдиним професором Британії без докторського вченого ступеня. Всі вони вважали, що їхня наукова й викладацька праця безпосередньо пов'язана з політичним і моральним вибором й повинна спрямовуватися на зміну наявних освітньої та політичної систем.

Марксистська англійська соціальна історія, як вона формувалася у повоєнні десятиліття, була не просто історією науковою, історією, пов'язаною з соціальною теорією і безпосередньо соціологією, вона також була «історією знизу», історією гноблених і для гноблених. Цей аспект відіграв важливу роль у її зростанні, коли університети демократизувалися й з'явилася маса студентів, які походили з робітничого класу, чи то з дискримінованих расових та етнічних меншин, чи були жінками. Впродовж всієї своєї нетривалої історії як певної дослідницької парадигми соціальна історія якщо і не культивувала цей зв'язок з меншинами³⁶ та їхніми політичними рухами безпосередньо, то принаймні толерувала всередині себе великий блок людей, які це робили.

Один із засновників цієї течії, Е.П. Томпсон, постійно наголошував на культурі як необхідному елементі будь-яких соціальних пояснень і воював із прихильниками структуралістського варіанта марксизму, котрі, на його думку, користувалися занадто спрощеними й механістичними зображеннями суспільства. І хоча Cultural Studies у формі, що її вони набули в Бірмінгемі, зазнали впливу структуралізму, зокрема Луї Альтюссера, вони також формувалися під впливом праць Антоніо Грамші, надзвичайно важливих для історичних писань Е.П. Томпсона, його уявлень про суспільство³⁷. Праці Альтюссера й трактування ідеології у дослідженнях культури, написаних під його впливом, теж використовували пізніші соціальні історики³⁸.

³⁵ Lutter C. and Reisenleitner M. Introducing History (in)to Cultural Studies: Some Remarks on the German-Speaking Context // Cultural Studies № 16(5). 2002. P. 613.

³⁶ Меншинами не у значенні кількісному, а у значенні, запропонованому Жилем Делюзом у його відчитанні Кафки: *Deleuze G. Kafka: Toward a Minor Literature*. Minneapolis, 1986.

³⁷ Див., наприклад, його концептуалізацію англійського суспільства XVIII століття – *Thompson E. P. Eighteenth-Century English Society: Class Struggle Without a Class?* // *Social History*. 1978. № 3. P. 133–165. Також див. спробу знайти подібності між підходами Томпсона і постструктуралізмом: *Steinberg M. W. Culturally Speaking: Finding a Commons Between Post-Structuralism and the Thompsonian Perspective* // *Social History*. 1996. Vol. 21. № 2. P. 193–214.

³⁸ Позитивніше ставлення до Альтюссера видно навіть у працях дуже близького до Томпсона Жоржа Рюде: *Rudé G. Ideology and Popular Protest With a New Foreword and an Updated Bibliography by Harvey J. Kaye*. Chapel Hill and London, 1995.

Єдине, з чим соціальні історики ніби й повинні були мати проблему, то це постструктуралістські впливи в Cultural Studies: концепції культури не як медіонової, а конститутивної стосовно світу соціальних відносин, дискурсивні теорії культури, що наголошують на продукції значень і потенційно необмеженій продуктивності означуваних, і деконструкція як метод відчитання культури, уявлюваної таким чином. Очевидно, що деякі соціальні історики-марксистки, котрі займалися «історією знизу», не сприйняли цих постструктуралістських впливів, а точніше – негайно виступили проти них³⁹. Проте частина тих, хто вивчає соціальну історію, показала глибоку ознайомленість і з постструктуралістськими теоріями, і з роботами, написаними під їх впливом.

Слід пам'ятати: соціальна історія охоплює настільки широке коло істориків, що говорити про будь-яку єдину думку чи єдину реакцію в ньому фактично неможливо. Аби зрозуміти це, порівняймо лишень дискусії про кризу соціальної історії, а також про вплив студій культури чи постструктуралізму в двох журналах («Journal of Social History» та «Social History»), присвячених соціальній історії. Перший почав дискусію з цього приводу щойно і провадить її, використовуючи риторику протистояння між новим і старим, захисту цінності соціальної історії для певних ділянок людського буття, що його нова увага до культури не в змозі адекватно описати, показує більшу залежність від соціологічних теорій, що обстоюють існування «твердої реальності» з певними нормативними наслідками. Другий містив такі дискусії кількома роками раніше, причому йшлося там не стільки про цінність запропонованих способів відчитання культури й соціальної дійсності, скільки про те, як їх застосовувати і розуміти; при цьому опоненти інколи однаково відсилали читача до класиків постструктуралізму й демонстрували однаково добре знайомство з ними⁴⁰. Навіть більше, «Social History» вже довший час демонструє приклади того, як можна писати добру соціальну історію, використовуючи нові уявлення про культуру й суспільство, уявлення, котрі приходять до нас із Cultural Studies і постструктуралістських теорій⁴¹.

³⁹ Palmer B. D. *Descent into Discourse: the Reification of Language and the Writing of Social History*. Philadelphia, 1990.

⁴⁰ Пор. спеціальний випуск «Journal of Social History». Fall 2004, з блискучою статтею в «Social History»: Mayfield D., Thorne S. *Social History and Its Discontents: Gareth Stedman Jones and the Politics of Language* // *Social History*. 1992. Vol. 17. № 2. P. 165–188. А також дискусією, яку вона викликала: Lawrence J., Taylor M. *The Poverty of Protest: Gareth Stedman Jones and the Politics of Language – a Reply* // *Social History*. 1993. Vol. 18. № 1. P. 1–16; Joyce P. *The Imaginary Discontents of Social History: a Note of Response to Mayfield and Thorne, and Lawrence and Taylor* // *Social History*. 1993. Vol. 18. № 1. P. 81–85; Mayfield D., Thorne S. *Reply to «The Poverty of Protest» and «The Imaginary Discontents»* // *Social History*. 1993. Vol. 18. P. 219–233; Vernon J. *Who's Afraid of the «Linguistic Turn»? The Politics of Social History and Its Discontents* // *Social History*. 1994. Vol. 19. № 1. P. 81–97; Kirk N. *History, Language, Ideas and Post-Modernism: a Materialist View* // *Social History*, 1994. V. 19. № 2. P. 221–240; Eley G., Nield K. *Starting Over: The Present, The Post-Modern and the Moment of Social History* // *Social History*. 1995. Vol. 20. № 3. P. 355–364; Joyce P. *The End of Social History? A Brief Reply to Eley and Nield.* // *Social History*. 1995. Vol. 21. № 1.

⁴¹ Див. реінтерпретацію такого класичного для соціальної історії моменту, як індустріальна революція, – Smail J. *New Languages for Labour and Capital: the Transformation of Discourse in the Early Years of the Industrial Revolution* // *Social History*. 1987. Vol. 12. № 1. P. 50–71.

Саме в соціальній історії за останні два десятиліття з'явилися праці, котрі цілком очевидно переймаються тими самими проблемами й надихаються тими самими концептами, що і праці дослідників культури. Якраз у соціальній історії Джоан Скотт використала концепцію гендеру не просто як пояснення стосунків між чоловіками та жінками, а як фундаментальний вимір будь-якої культури, чії категорії обов'язково мають гендерне забарвлення⁴². У соціальній історії з'явилася феміністична історія, чії представники експериментують із марксизмом, психоаналізом і постструктуралізмом⁴³. На прикладі окремих істориків можна навіть простежити еволюцію від більш «канонічних» підходів соціальної історії до підходів, інформованих новішими теоріями культури⁴⁴.

Крім феміністичної історії, варто згадати і про постколоніальну критику, що її часто називають постколоніальною теорією, та про її впливи в історії. Хоча батько постколоніальних підходів, Едвард Саїд, і не був істориком, постколоніальна критика набула канонічної форми на базі часопису «Subaltern Studies», у якому переважали історики, а перший постколоніальний проєкт – «віднайдення підлого» – був проєктом історичним⁴⁵. Навіть тепер, окрім Гаятрі Чакраворті Співак, серед найвідоміших постколоніальних критиків бачимо істориків Ранажита Гуху, Джина Пракаша, Дипеша Чакрабарті, Парту Чатерджи⁴⁶.

⁴² Scott J. W. *Gender and The Politics of History*. New York, 1988.

⁴³ Для прикладу: Davidoff L. *Class and Gender in Victorian England* // Newton J., Ryan M., Walkowitz J., eds. *Sex and Class in Women's History*. London, 1983; Baron A., ed. *Work Engendered: Toward a New History of American Labor*. Ithaca, 1991; Dean C. J. *The Productive Hypothesis: Foucault, Gender, and the History of Sexuality* // *History and Theory*. 1994. Vol. 33. № 3. P. 271–296; Roper L. *Oedipus and the Devil. Witchcraft, Sexuality and Religion in Early Modern Europe*. London and New York, 1994; Lacey K. *Feminine Frequencies: Gender, German Radio, and the Public Sphere, 1923–1945*. Ann Arbor, 1996.

⁴⁴ Див., наприклад, еволюцію Елен Рос: Ross E. «Fierce Questions and Taunts»: Married Life in Working-Class London // *Feminist Studies*. Vol. 8. 1982, № 3. Survival Networks: Women's Neighborhood Sharing in London Before World War I // *History Workshop*. Vol. 15. 1983; пор. з Ross E. *Love and Toil: Motherhood in Outcast London, 1870–1918*. New York, 1993.

⁴⁵ Guha J., Spivak G. C., eds. *Selected Subaltern Studies*. New York, Oxford: Oxford University Press, 1988.

⁴⁶ Перший з них став відомий своєю працею про селянські повстання – Guha R. *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*. Delhi, 1983. Тепер він залишився найближче до оригінальних ідей журналу «Subaltern Studies», розвиваючи ідеї про те, як працюють механізми домінації і гегемонії в колоніальному контексті – Guha R. *Dominance Without Hegemony: History and Power in Colonial India*. Cambridge, 1997; Guha R. *History at the Limit of World-History*. New York, 2002. Джин Пракаш, почавши як «нормальний» соціальний історик, одразу потрапив під вплив постструктуралізму: Prakash G. *Bonded Histories: Genealogies of Labor Servitude in Colonial India*. Cambridge, 1990, а також: Prakash G. *Another Reason: Science and the Imagination of Modern India*. Princeton, 1999. Його перу належить критика історичного проєкту *Subaltern Studies* – Prakash G. *Subaltern Studies as Postcolonial Criticism* // *American Historical Review*. Vol. 99. 1994. P. 1475–1490. Це стосується і Дипеша Чакрабарті, пор.: Chakrabarty D. *Rethinking Working-Class History: Bengal, 1890–1940*. Princeton, 1989, Chakrabarty D. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton, 2000. Здається, що тільки Парта Чатерджи від самого початку участі в проєкті *Subaltern Studies* перебувала під впливами постструктуралізму – пор.: Chatterjee P. *More on Modes of Power and the Peasantry* // Guha J., Spivak G. C., eds. *Selected Subaltern Studies*. New York, Oxford: Oxford University Press, 1988. P. 351–390, Chatterjee P. *The Nation and Its Fragments. Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton, 1993.

Впливи Мішеля Фуко, що його часто згадують і Гант, і Шартьє як одного з мислителів, чії теорії використовують «нова культурна історія», насправді набагато повніше проявляються серед соціальних істориків. Якщо у рамках «нової культурної історії» здебільшого говориться про «дискурс» як про набір текстів, то соціальні історики пишуть про те, як дискурсивні практики конструюють людську суб'єктивність і владні відносини. Таке значення слова «дискурс», здається, більше відповідає духові Фуко, ніж те, у якому його використовують засновники «нової культурної історії».

Фуко виразно говорить, що він працює не з текстуальними кодами, а з подіями, з правилами розміщення тверджень. А саме ці аспекти дискурсу «нова культурна історія» relegує до практик, а не до репрезентацій. Використовуючи раннього й більш структуралістського Фуко, «нові культурні історики» оминають проблематику перервності й умов творення дискурсивних формацій⁴⁷. Мені здається, що існує певна суперечність між посиланнями «нової культурної історії» на Фуко й уникненням терміна «культура» ним самим. Самому Фуко йшлося б не про те, аби користуватися «культурою» як евристичним знаряддям, а про те, аби здеконструювати її. У такому сенсі й використовує спадщину Фуко Ен Столер, вивчаючи колоніальні сексуальності та колоніальні суб'єктивності, й навіть Боб Джессоп, аналізуючи сучасні західні держави⁴⁸.

Є дуже багато прикладів використання й обігрування істориками тез Фуко про паноптичну владу сучасного суспільства, що використовує складні системи тотального нагляду, аби формувати і контролювати індивідуальних суб'єктів. Навіть у нашому східноєвропейському історичному контексті Фуко радше обговорюють у контексті модерних каральних механізмів і інституцій інкарцерації⁴⁹. Поза інституціями соціального контролю, що ними, знову ж таки, більше займається соціальна історія, маємо приклади використання й суто «культурних» предметів для досліджень, теоретичною базою яких є передовсім праці Фуко. Об'єктами таких досліджень часто служать музеї та виставки. Для ілюстрації можемо взяти працю Тоні Бенета щодо «виставочного комплексу», який виступає свого роду паноптичною інституцією навиворіт: суб'єкта замість того, щоб він постійно перебував у полі зору прихованих механізмів нагляду, поставлено в позицію, з якої він має змогу розглядати те, що йому виставляють. Бенет працює з інституціями «культури», з артефактами зі сфери «культури», проте він не вживає категорії «культура» у значенні аналітичного інструмента, хоча його праці й належать до того поля, котрий ми означуємо як Cultural Studies⁵⁰.

На мою думку, це відбувається тому, що культуру на даному етапі вже не розглядають як модель, евристичний засіб, чи референт, до якого можна безпроблемно відіслатися, а радше як місце боротьби навколо значень, місце їх творення й розподілу, що його не варто старатися точно окреслити, оскільки таке окреслення

⁴⁷ Foucault M. *The Archeology of Knowledge*. New York, 1972.

⁴⁸ Stoler A. R. *Race and The Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and The Colonial Order of Things*. Durham, 1995; Jessop B. *Putting The Capitalist State in Its Place*. Cambridge, 1990.

⁴⁹ Plamper J. *Foucault's Gulag // Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*. 2002. № 3(2). P. 255–280.

⁵⁰ Bennett T. *The Exhibitionary Complex // Dirks N. B., Eley G., and Ortner S. B., eds. Culture/Power/History. A Reader In Contemporary Social Theory*. Princeton, 1994.

автоматично означатиме обмеження боротьби певним визначеним місцем, а також спробу встановити гегемонію над тими місцями, що не потрапили до «культури». Набагато важливіше показати, як ця боротьба відбувається і як функціонують ті місця, де вона відбувається⁵¹. Таке визначення служить розмиванню кордонів між власне історією і Cultural Studies.

Марксистська соціальна історія довго працювала з тим означенням культури, що його дав їй Е. П. Томпсон, – «досвід, пропрацьований засобами культури», – в так званій медіативній парадигмі розуміння культури. Це означення зробило багато для того, щоб розширити розуміння культури й зруйнувати вузько визначений канон високої культури. Згідно з таким означенням, культура не становила певного набору канонізованих артефактів, доступ до яких робить людей «культурними», а була всюди: і на фабричних робочих місцях, і в так званих «голодних бунтах» англійського плебсу, і в браконьєрському полюванні на оленів⁵². Водночас культура бачилася як глибоко підпорядкована реаліям соціального життя й базована на досвіді праці.

Джоан Скотт дала поштовх переформулюванню цієї теорії соціальними істориками. Досвід не є джерелом значення сам по собі, а становить частину ширшого дискурсивного поля, – заявила вона, критикуючи Томпсона⁵³. До неї приєдналися інші феміністичні історики⁵⁴. Очевидно, ця ревізія пов'язана із впливом постструктуралізму, що заперечує можливість прямого доступу до реальності, доступу, не медіованого мовою. Для індивідуального досвіду це дискурсивне поле важить не менше, ніж, скажімо, матеріальні об'єкти чи дії. З часом культурні впливи призвели до переформулювання самого поняття соціального класу, ключового для марксистської соціальної історії.

Спочатку в роботах Гарета Стедмана Джонса було показано роль того, що він називає «мовою класу», для конституювання класу як соціальної реальності й політичного гравця, а класової свідомості – як культурного факту. Конкретні умови виробництва аж ніяк не транслюються у таку мову автоматично⁵⁵. Ще далі у цьому напрямку просунувся Патрик Джойс, у чийх працях клас розглянуто радше як набір репрезентацій, ніж як «живий досвід»⁵⁶. Нині серед соціальних істориків стало загальноновизнаним, що клас як політичний і культурний постулат був таким же важливим для процесу формації класів, як і клас – соціально-економічне явище, існування котрого можна виявити, аналізуючи виробничі відносини. Клас з'явився в історії як набір дискурсивних заяв про соціальний світ, що були спробами впорядкувати той світ відповідно до своїх категорій⁵⁷.

⁵¹ Grossberg L. Globalization, Media and Agency, (3-rd version, manuscript).

⁵² Thompson E. P. *The Making of The English Working Class*. New York, 1964; Thompson E. P. *Whigs and Hunters; The Origin of The Black Act*. London, 1975; Thompson E. P. *Customs in Common*. London, 1991.

⁵³ Scott J. Op. cit. Див. розділ «Women in *The Making of the English Working Class*».

⁵⁴ Clark A. *The Struggle for the Breeches: Gender and the Making of the British Working Class*. Berkeley, 1995.

⁵⁵ Jones G. S. *Languages of Class: Studies in English Working Class History, 1832–1982*. Cambridge, 1983.

⁵⁶ Joyce P. *Visions of The People: Industrial England and The Question of Class, 1848–1914*. Cambridge; New York, 1991.

⁵⁷ З цим згоджується і Джоф Ілі, який був одним з опонентів Джойса у згаданій дискусії на сторінках «Social History». Dirks N. B., Eley G., Ortner S. B. Introduction // Dirks N. B., Eley G., and Ortner S. B., eds. *Culture/Power/History. A Reader In Contemporary Social Theory*. Princeton, 1994. P. 30.

Якщо йти за класифікацією Лоренса Гросберга, то «дискурсивні» підходи до культури протистоять медіативним⁵⁸: культура продукує не тільки структуру досвіду, а й сам досвід. Тексти творять простір, у якому продукується досвід, а не тільки є його компонентами. Таким чином будь-яке «декодування» тексту стає інтертекстуальною активністю: сприймання тексту обов'язково відбувається у контексті інших текстів, перетворюється на переозначення простору соціальних практик, а значить матриця таких соціальних практик і є місцем культури.

Крім Фуко й Cultural Studies, необхідно згадати і про вплив, який мали на соціальну історію праці інших теоретиків соціального, чутливих до питань культури. Слід згадати П'єра Бурдьє з його концепціями «габітус», «символічний капітал», «літературне поле» тощо. В одному напрямі соціальної історії праці Бурдьє часто використовують ті, хто займається явищами, що традиційно належали до сфери культури, як і ті, хто вивчає інтелектуалів, їх значення й соціальні впливи, роль освіти й освітніх установ. В іншому – концепції Бурдьє стосовно практики, вибору, що його постійно роблять люди, і підстав для цього вибору продуктивно використовувалися в історії повсякденного життя⁵⁹. Концепція «символічного капіталу» однаково добре надається до інтерпретації як модерних, так і домодерних, аби не казати традиційних суспільств. Символічний капітал ґрунтується на циркуляції культурних цінностей, що їх нерівномірно присвоюють різні соціальні групи в процесі практики. Сам вибір таких цінностей та їх наступне привілеювання ніколи не є нейтральними, а самі культурні вартості ніколи не є «чистими», тобто незалежними від соціальних поділів і конфліктів, навіть коли не нав'язують прямо якоїсь ідеології.

Системи циркуляції символічного капіталу невідривні від соціальних практик і можуть розглядатися як когерентні тільки умовно. Якщо ж відійти від такої умовності, то відкриються суперечності й розбіжності, якими ці системи насичені. За Бурдьє, культурні артефакти повсякденності існують завдяки логіці практики, яка не є логікою метафізики. Вони будуються на диспозиції агентів, на їх «габітусі», можуть показувати певні регулярності, але не мають правил. Цей принцип об'єднує всі практики, зв'язані нерозривністю пізнавальних і оцінкових структур. Практики у такому контексті протистоять тенденціям соціальної системи об'єктивізувати себе, постаючи натуральною і неможливою для осягнення індивідуальним розумом⁶⁰.

Альф Людтке, використовуючи концепції Бурдьє, дивиться на «культурну репродукцію» як таку, що відбувається в рутині щоденного життя і за відносин домінації. Інші історики вбачають у теоріях Бурдьє шлях, котрий дозволяє обійти «репрезентаційний» підхід до культури: культуру розглядають як динамічне поле, що завжди в роботі й ніколи не фіксоване до такого ступеня, аби становити автономну систему. Можливо, підхід Бурдьє апелює до соціальних істориків тому, що він цілковито не скасовує світ соціального. Хоча соціальні структури й класифікації є уявленими, проте соціальні позиції, базовані на нерівній циркуляції та неоднако-

⁵⁸ Grossberg L. Bringing It All Back Home. Essays on Cultural Studies. London and Durham, 1997. P. 135–37.

⁵⁹ Lüdtke A. Alltagsgeschichte: zur Rekonstruktion historischer Erfahrungen und Lebensweisen. Frankfurt, 1989.

⁶⁰ Bourdieu P. Outline of A Theory of Practice. Cambridge, 1977.

вому присвоєнні як економічного, так і культурного капіталу, залишаються цілком реальними й базованими на соціалізованій передиспозиції чи габітусі⁶¹.

Однак історія повсякденности, пов'язана з нею усна історія, різні види плюралістичної громадської історії, що намагаються підважити монополію професійних істориків інтерпретувати минуле й накидати ідентичности, не обмежуються теоріями Бурдьє. Конфлікт між новими напрямками й когортою професійних істориків найвиразніше проявився в Німеччині, де професійні історики звинуватили нові напрями та ширший рух, викликаний ними серед громадськості, в аматорстві, підважуванні високих стандартів професії, релятивізмі, нігілізмі й відсутності серйозної теоретичної бази. Причому тут лінія поділу перерізала саму спільноту соціальних істориків. Від нового руху найбільше відхрещувалися традиційні центри соціальної історії, відстоюючи соціологічні концепції 1960–1970-х рр. як єдино правильні⁶².

Цікаву концептуалізацію повсякденного життя, що теж вплинула на багатьох істориків, можна знайти у працях Мішеля де Серто⁶³. Він показує, як традиційна увага до виробництва маргіналізувала споживання і як творення привілеювалося за рахунок використання. За традицією, котру можна простежити до Просвітництва, суспільство розглядалося як система інскрипції, де суб'єкт отримує те, що виробляється (твориться, пишеться), і воно формує його. Відповідно до таких уявлень опір концептуалізувався як заперечення, чи зволікання з формуванням, і, відповідно, мав би перетворюватися на нове творення. Заперечуючи цю традицію, де Серто звертає увагу на споживання та його способи, які в його інтерпретації є читанням як відповіддю на писання. Ці способи споживання він називає тактиками повсякденного життя й протиставляє їх стратегіям дискурсивних режимів, котрі є стратегіями планування, інскрипції, контролю і ґрунтуються в лінійному часі причинно-наслідкових зв'язків.

За де Серто, будь-яка скриптуальна система – резервуар форм, значення яким присвоюється через відповідне прочитання. Буквальне прочитання означало б творення індексу, було відбитком соціальної влади, але таке прочитання є неможливим: кожне прочитання означає відхилення, а кожне відхилення дає культурну зброю. Читання базується на нестабільності, воно «не має (визначеного) місця», але відбувається на маргінесі, де розпоршуються привілейовані центри, воно є рухом через паноптичні зали сучасного суспільства, рухом, що підважує їхню владу. Відповідно до такої інтерпретації базові структури культури міняють своє значення для дослідника – віра в щось розумітиметься не як така, що обов'язково полягає в об'єкті віри, а як інвестиція пропозиції, як акт, а не як зміст.

Тактики повсякденного життя ґрунтуються на місці та ситуації як антонімах простору й причинно-наслідкового часу стратегій. Історіографія колаборує зі стратегіями у підтриманні такого часу, прикриваючи «непристойність невизначености продукуванням (фіктивних) обґрунтувань». На це повсякденне життя відповідає мистецтвом пам'яті. Тактика базується на русі в чужому просторі, й за

⁶¹ Про Бурдьє та істориків див.: *Sewell W. H. Jr. A Theory of Structure: Duality, Agency, and Transformation // American Journal of Sociology. 1992. № 98. P. 1–29.*

⁶² *Eley G. Problems with Culture: German History After the Linguistic Turn // Central European History. 1998. Vol. 31. № 3. P. 197–227.*

⁶³ *Certeau M., de. The Practice of Everyday Life. Berkeley, 1989.*

своєю природою вона не вимагає свого власного. Повсякденність базується на вимові, тоді як стратегія базується на артикуляції. Відповідно до цих концепцій де Серто критикує спробу Бурдьє теоретизувати практику та замінити соціальні структури «габітусом» як чимось «реальним»⁶⁴.

Схоже, Мішель де Серто, як і Фуко, не говорить про «культуру». Радше він показує, що вона приховує, або деконструює її. Проте праці Мішеля де Серто стали підставою для багатьох робіт у сучасних студіях культури. Марк Постер, черпаючи з теорій де Серто, пропонує розглядати культурну історію як таку, що згортає дихотомію виробництва й споживання, в якій виробництво брали за об'єкт інтелектуальної, а споживання – за об'єкт соціальної історії⁶⁵. Я вважав би, що така культурна історія є чимось зовсім відмінним від того, що ми бачимо в «новій культурній історії», і краще відповідає вже згаданим тенденціям, помітним у середовищі відкритіших соціальних істориків.

Конструювання якоїсь окремої культурної історії приховує небезпеку сепарації «культури» від «не-культури». Культуру треба розуміти ширше, як поле, процес, як щось, що за самою своєю суттю ніколи не є стабільним. На думку Гомі Баба, спроби злокалізувати чи прив'язати культуру, на які часто перетворюється аналітичне вживання цього терміна, такі ж проблематичні, як і традиційніші підходи⁶⁶. Не випадково сучасні англійські студії культури навіть у своїй дефініції користуються не іменником «культура» – culture, а прикметником «культурний» – cultural. Культурні репрезентації завжди несуть із собою множину відчитань, що стає особливо помітним на периферії, на межі, де не так просто конструювати безпроблемного «іншого» чи просто цілісного суб'єкта.

З цього погляду опозиція між культурою та суспільством не виправдовує себе, вона стає лише черговою фальшивою дихотомією. Там, де «культуру» використовують як альтернативу до притаманної соціальній історії уваги до питань влади й експлуатації, виробництва та ієрархій, матеріального відтворення суспільства загалом і нерівностей, які це відтворення викликають, вона втрачає свій евристичний потенціал. Якщо соціальна історія і стає культурною, то не тому, що оперує концепціями чи моделями культури, а тому, що перетворюється на свідому свого предмета буття у світі культурних практик. Там, де «культура» виступає як засіб покінчити з вузькою спеціалізацією, як сигнал співзвучності новим трансдисциплінарним підходам у соціальних і гуманітарних науках, тобто там, де її вживають у значенні, що його надали сучасні Cultural Studies, відкривається простір для нової, продуктивнішої історії.

Andriy ZAYARNYUK

How Social History Has Become a Cultural One

This article analyses recent developments in the field of social and cultural history, especially those connected with the more general turn in humanities and social sciences towards

⁶⁴ Йдеться про згадану вище працю Бурдьє «Нарис теорії практики».

⁶⁵ Poster M. *Cultural History and Postmodernity: Disciplinary Readings and Challenges*. New York, 1997.

⁶⁶ Bhabha H. *The Location of Culture*. Routledge, 1994.

language and culture. New cultural history connected with anthropological approaches seems to claim a hegemonic position in history writing done in this new poststructuralist mode. Doing so practitioners of new cultural history disregard developments in social history, representing it as tightly connected with structural macro-analysis. This article argues that the critical potential of social history has not exhausted itself. Some of the scholarship produced by the practitioners of social history is more in line with the culturalist and linguistic shifts in humanities and social sciences than much of the new cultural history oriented towards more traditional anthropology. The article argues that there is possibility and need for further engagement between social history and cultural studies as a transdisciplinary academic project that has contributed significantly towards the redefinition of the very concept of culture.